

〈小特集：宗教概念批判と宗教哲学〉

# ポストコロニアルの神義論——希望なき抗議<sup>(1)</sup>

## 根 無 一 行

要旨：アウシュヴィッツ以後「苦しむ弱い神」を提示してきたユダヤ・キリスト教の潮流は「大きな物語の失効」を宣言したポストモダニズムと重なり合う部分があるが、アウシュヴィッツの範例化からはポストコロニアル的視点の欠如が垣間見えている。ジョン・D・カプートのポストモダン的な「神詩学 (theopoetics)」もまた、「神への愛」に基づく「希望」を強調するあまり、「希望」を語れない被占領地の人々の苦しみを捨象してしまう。イワン・カラマゾフなら、彼ら彼女らの苦しみに対しては神に向かいつつ「報復できぬ苦しみと、癒されぬ憤りとをいだし続ける」だろう（「抗議の神義論」）。だが、イワンほど強くない平凡な者はそうした苦しみを忘れてしまう。この点で、「神の意味は演じられる＝実践される (enacted)」とする「神詩学」には大きなポテンシャルがある。「演じられる神」に「希望」のないまま（ジャック・デリダ）抗議することの意味を私たちに与えてくれるからである。

### は じ め に

リトアニア出身のフランスのユダヤ系哲学者エマニュエル・レヴィナス（1905-1995）はその親族のほとんどをショアーで虐殺されている。「アウシュヴィッツ以後」という時代認識を否応なしに引き受けねばならなかったレヴィナスは、やがて次のように宣言することになる。

混じり気なき純度の悪性の苦痛、何のためでもない苦しみ。そうした苦しみは、苦しみ死んでいった者たちの罪によってそれを説明してしまうようないかなる言葉も考えも不可能で忌まわしいものにする。世紀の法外な試練を前にして課せられるのは、神義論の終焉である。<sup>(2)</sup>

それでもなお「神」への信仰はありえるのか。現代ユダヤ・キリスト教はこのような「神義論の終焉」という事態に直面し、それとの対決を陰に陽に自らの営為のうちに織り込まざるをえなくなったと言えるだろう。そうした格闘の中から、ハンス・ヨナスやユルゲン・モルトマンらが提示したのは「苦しむ弱い神」という神の屈折した形象であった<sup>(3)</sup>。彼らは自らを「ポストモダン」と呼ぶことはおそくないが、全知全能の神を規範と

して善悪を一望のもとに見渡すことなどはできないという自覚を有す 20 世紀後半のこうしたユダヤ・キリスト教の潮流は、「大きな物語」が失効したと見なすポストモダニズムと重なり合う。だが、もう少しレヴィナスの言説を見ておこう。

20 世紀、それは、30 年の間に二つの世界大戦、ヒトラー主義とスターリニズムという左右の全体主義、ヒロシマ、ソ連の強制収容所、アウシュヴィッツとカンボジアの大虐殺を経験した世紀。これらの野蛮な名が意味するもの全てが回帰するのではないかという強迫観念の中で終わる世紀 [...]。／これらの出来事の中で、ヒトラー統治下のユダヤ民族のホロコーストはいわれなき人間の苦しみの範例であるように思われる。そこでは悪が悪魔的恐怖において現れたのである。<sup>(4)</sup>

レヴィナスの視野にはヒロシマ、ソ連、カンボジアなどが入っている<sup>(5)</sup>。しかし、それは「人間のいわれなき苦しみの範例」としての「ホロコースト」という視座からであり、これらの「苦しみ」に「被植民者」というポストコロニアル的な角度から光があてられているわけではない。事

実、レヴィナスはパレスチナ問題に関してイスラエル政府寄りの姿勢を取り続けていたと言える<sup>(6)</sup>。

本稿で試みたいのは、「アウシュヴィッツ以後の神」を「ポストコロニアル」という視座から捉え直すことである。その際自覚しておくべきなのは、自分の身を真空地帯に置いて無垢な仕方でも語り出すことなどできないということである。「ポストコロニアル」を語る者自身もまたその言説に巻き込まれ、誰がどこからなのかが問われざるをえないはずだからである。それゆえ本稿の立ち位置は、「関西」で生まれ育ち現在も「関西」に住む者によって「関西」の地から書かれるというものである。

であるならば、「アウシュヴィッツ以後の神」を「苦しむ弱い神」と語ることはおそらくできない。神の善性を信頼する代償としてその全能性を切り下げ、弱い神ができなかった仕事＝「人間を存在させること＝他者に対する倫理的責任」を神の代わりに自分こそが行なわねばならないとするレヴィナスらの理路も、それをもし「当事者」以外が用いるならば、「彼らが苦しんだのは神が弱かったからだ」という考え方を前提させてしまうことになる。そうして、「彼らの苦しみ」は気づかないうちに忘れ去られていくことになるだろう。それゆえ、「苦しむ弱い神」から倫理へという道を本稿が辿ることは避けるべきだと思われる。では、私たちにはどのような道が残されているのだろうか。

かりにお前自身、究極においては人々を幸福にし、最後には人々に平和と安らぎを与える目的で、人類の運命という建物を作ると仮定してごらん、ただそのためにはどうしても必然的に、せいぜいたった一人かそこらのちっぽけな存在を、たとえば例の小さな拳で胸をたたいて泣いた子供を苦しめなければならない、そしてその子の償われぬ涙の上に建物の土台を据えねばならないとしたら、お前はそういう条件で建築家になることを承諾するだろうか、答えてくれ、嘘をつかずに！<sup>(7)</sup>

このよく知られたイワン・カラマゾフの憤慨は、苦しんだ者の代わりに誰も迫害者をゆるすことなどできないというところから沸き起こっている。だからイワンはこう言う。

たとえ俺が間違っているとしても、報復できぬ苦しみと、癒されぬ憤りとをいだきつづけているほうが、よっぽどましだよ。<sup>(8)</sup>

アリョーシャから「神への反逆」だと非難されることになるこうしたイワンの態度を「抗議の神義論」と呼ぶことができるだろう<sup>(9)</sup>。ここには、「人間のいわれなき苦しみ」の「当事者」ではない者が「当事者」ではないままにその「苦しみ」に連帯していく原理があるように思われる。しかし、それでもまだ不十分である。なぜなら、イワンの〈哲人のような位の高さ〉<sup>(10)</sup>を持たない者は、イワンのように「憤り続けていく」ことがおそらくできないだろうからである。では、いかにして可能なのか。私たちには何が必要なのか。

本稿の目的は、ジャック・デリダの影響のもと自らの仕事を「ポストモダン神学」とも見なす現代アメリカの宗教哲学者ジョン・D・カプート(John D. Caputo, 1940-)の思索を批判的に検討することを通して、「関西」で「関西人」が「アウシュヴィッツ以後」の「宗教」を「ポストコロニアル」という角度から考える一つの試みとして、「ポストモダンの宗教論(神義論)」を「ポストコロニアルの神義論」へと展開させていくことである。

## 1. カプートのポストモダン神学

### 1.1. ポストモダン

現代において可能な「宗教」を語るためにカプートが踏まえるのは、「現代」が「ポストモダン」だという認識である。というのも、カプートによれば、「近代」が「世俗」の時代なのであれば、「ポストモダン」とは「ポスト世俗」だと見なしうるからである<sup>(11)</sup>。

カプートは、安易な時代区分と反啓蒙を含意してしまうという理由でデリダは「ポストモダン」という語を用いないことを確認した上で、「モダ

ン」が行って来た宗教批判を次の三点から批判する。①共約不可能な多元主義（パラダイム，言語ゲーム）ゆえに宗教的言説にも権利がある。②全体を見渡して基礎づける「大きな物語」の失効ゆえに，還元主義的説明（ニーチェ，マルクス，フロイト）は不可能である。③近代形而上学が前提とする固定された二項対立への疑いゆえに，「有神論」と「無神論」や「宗教」と「世俗」を峻別する境界線が不明瞭化する。

以上より，カプートは「ポストモダン」を「〈幻想の終わり〉の終わり」「〈神の死〉の死」の時代だとする<sup>(12)</sup>。

## 1. 2. 神への愛

では，そのようなポストモダンにおいてどのように「宗教」を語り始めることができるのだろうか。以下，カプートの主張が強く打ち出されている『宗教論（*On Religion*）』（2018年，第2版）に主に従って見ていきたい。

カプートは，もはや〈絶対的始源〉から開始するようなことはできないがとにかく「どこから始めなければならない」<sup>(13)</sup>と考え，さしあたり「宗教」を，アウグスティヌスの『告白』を典拠にしながら「わたしたちの心は，あなたのうちに安らうまでは安んじない」（第1巻第1章）<sup>(14)</sup>という「神への愛（love of God）」と規定する（OR 1）。しかしそれと同時にカプートは再度アウグスティヌスから「私が私の神を愛する時，私は何を愛しているのか」（第10巻第6章参照）<sup>(15)</sup>という自問を取り出してくる（OR 1-2）。もちろん，この問いに対する「大文字の答え」はありえない。

このようにカプートは古典的な信仰理解を脱構築して，「神とは愛なのか，愛が神なのか」は「決定不可能」であり，「神の名のもとに隣人に仕えるとしても，正義〔愛〕の名のもとに隣人に仕えるとしても，そこに違いはあるか」（OR 204）と問う。そして，神への愛は隣人に対する愛として行われる限りではいかようにも翻訳されるのであり，むしろ私たちは行為へと翻訳されるとする（OR 207）。

カプートは私たちが行為へと駆り立てられることを「愛の運動によって勝ち取られる」（OR

207）とも言い換えるが，この「勝ち取られる（carried off）」という表現はマルクスやフロイトによる宗教批判に関して「架空の想像領域へとさらわれる（carried off）こと」（OR 17）と言及する際にも使用されるという点にカプートの「ポストモダン神学」の特徴が表れている。「私が私の神を愛す時，私は何を愛しているのか」という問いに対する答え，つまり「勝ち取られる＝さらわれる」その先，それは私たちには決定不可能だということである。

カプートの主張は次の二つに要約できるだろう。「愛は応答（response）を強調する。その応答が宗教と呼ばれる」（OR 83）ということ，そして，「神の意味（meaning）は演じられる／実践される（enacted）」（OR 205）ということ，である。愛の「実践」へと促すそうした「宗教」的な言説は伝統的な「神学」と区別されて「神詩学（theopoetics）」と呼ばれることになる（OR 101, 178）<sup>(16)</sup>。

## 2. 不可能なものが可能になること

### 2. 1. 脱構築不可能なものとしての愛

ここで確認しておくべきなのは，カプート自身がこの「神詩学」を「実践」しているということである。そのことは，カプートがなぜ愛から始めたのかを説明する。「神詩学」はそこからしか始まらないからである。だがどうしてもそもそも「愛」はそのような特権的な位置を占めることができるのだろうか。

後期のデリダが脱構築を作動させるものとして「脱構築不可能な正義」を語り始めたことはよく知られている。デリダによれば，「正義」とは，時間が経てば「現在」になる「未来」において構想されるようなものではなく，むしろそのような「未来」の地平を超えた「来るべきもの（à-venir）」<sup>(17)</sup>であって，「不可能なものの経験として可能」<sup>(18)</sup>なものである。カプートはこのようなデリダの考え方に依拠して，神への愛とは〈脱構築不可能なもの〉だと考えるわけである（cf. OR 176, 181）。

だが，ここで決定的な一手が繰り出される。「デリダと私〔カプート〕は同じページにいるの

であって、ただしデリダは無神論について、私は宗教について書いている」<sup>(19)</sup>と考える「ジャック（・カプート）」<sup>(20)</sup>によって「ジャック（・デリダ）」に仕掛けられた「ミラーゲーム」<sup>(21)</sup>である。それを次に見て行こう。

## 2. 2. 宗教なき宗教

後期デリダは「正義」の有す「来るべきもの」という特徴にメシアニズム的な響きを見て取っていくが、ただし、デリダが描き出そうとしているのは実定宗教的なメシアニズムではなく、「メシアニズムなきメシア性」<sup>(22)</sup>という「〈宗教〉(«la Religion»)ではなく宗教性の普遍的構造」<sup>(23)</sup>としての「信」の行為であり、それが人間の「経験の一般的構造」<sup>(24)</sup>として提示されることになる。デリダはあくまで「不可能なもの」にとどまり、「不可能なものの経験として可能」なものとして「信」を描いているのであって、「不可能なもの」が「可能」になることを想定する「メシアニズム」を語ろうとしているのではない。だから、たとえデリダが「不可能なものが可能になる経験」として「神」を語るとしてもそれは「本心とは裏腹に」<sup>(25)</sup>語っているのであり、そのような「神」とは「夢」だとされる<sup>(26)</sup>。

ただし、「モダン」のフロイトやマルクスと違って、デリダは「私はいつも私の宗教、ユダヤ教と戯れている、真剣なやり方で」<sup>(27)</sup>とも語る。まさにここでカプートは、デリダが「自分は無神論者だ」とではなく「自分は全く正しくも無神論者として通ってきた」<sup>(28)</sup>と書き記すその身振りにアウグスティヌスの自問を重ねる。

私たちは神を、あるいは神という名を捨ててしまえないはずである。それはまさに、これが神というものだと言いうる地点へと私たちが到達することは決してありえないだろうからである。<sup>(29)</sup>

このようにカプートはミラーゲームによってデリダの脱構築を「神とは夢である」というデリダの言説それ自体に投げ返し、もし神が「夢」であるとしてもそれは「願望充足の夢」ではなく「不

可能なものを夢見ること」だと意味をずらせていく<sup>(30)</sup>。かくして、カプートの「神詩学」においては「不可能なもの」は「神」において「可能」なものとして経験されることになる。マリアの受胎告知——この物語はカプートによって繰り返し参照される（ex. OR 7）——が示すように、「神と共になら不可能なことは何もない」（OR 7, 205）からである<sup>(31)</sup>。カプートはデリダの「信」を「宗教なき信（faith without religion）」と捉えた上で、それを「宗教なき宗教（religion without religion）」<sup>(32)</sup>と読み替えたわけである。カプートにおいては脱構築そのものが「ポストモダンのメシアニズム」<sup>(33)</sup>だとされることになる。

## 3. 新たな二項対立

### 3. 1. 塩という基準

「ポストモダンのメシアニズム」を駆動するのは「神への愛」である。この「神への愛」は「隣人に対する愛」としてなされる。ここでもカプートはデリダによる「贈与」や「赦し」のアポリアについての考察<sup>(34)</sup>をおそらく念頭に置きつつ、愛しうるものを愛したところでそれは愛に値しないと考える。

愛しえないものを愛すこと、私たちを愛していない者たちを愛すこと、私たちの敵を愛すること、それが愛である。それは不可能であり、不可能なものである。（OR 14）

もう一度確認しておけば、「神詩学」——ここではイエスの言葉に託されている——においては、この不可能なものはそれでもなお可能である。デリダによれば、「来たるべきもの」の可能性とは「経験の構造」であった。経験が経験でありえるには、予期可能な未来ではなく「来るべきもの」としての未来がなければならないからである。そうでなければその「経験」はすでに経験されていたものでしかなく、「経験」の名に値しない。それゆえデリダが「信」を経験の構造としたように、カプートも「宗教的なものということ」で私が言いたいのは人間の経験の基本的な構造である」（OR 9-10）と述べる。しかしながら、両者の

「経験」理解に決定的な違いがあるわけである。デリダが「経験」の不可能性を語る場面で「神詩学」は可能性を語るからである<sup>(35)</sup>。

ここには実に大きな問題がある。それが際立つのが〈愛を實踐しないこと〉の哲学的身分だと思われる。というのも、「神詩学」においては不可能なものは可能になる以上、〈愛を實踐しないこと〉は不可能性に場を持つアポリア的経験ではなく、〈できるのにやらない〉ものとして見なされてしまいかねないからである。事実、「二項対立」に異議申し立てを行っていたポストモダニストのカブート自身が、「塩気=愛=パッションがあるかないか」を「基準」(OR 3)と見なし、あるいはそれを「基本的な区別」(OR 27)として立て、以下のように繰り返す。これはほんの一部である。

この神について無神論者である人たちには心も塩も愛もない。(OR 199)

この宗教の反対物は「世俗的」ではなく表面的、利己的、狭量、臆病 (cowardly)、塩気のなさ、である。(OR 91)

平凡な奴 (mediocre fellow) は救うに値しない。塩がないからである。(OR 5)<sup>(36)</sup>

悪魔がそういう人たちを連れ去りますように。(OR 2)

カブートが想定しているのは例えば投資信託のことしか頭にない者たち (OR 3)、結婚を取引だと考えている者たち (OR 5) である。「神詩学」はそういう人たちに対して「愛の實踐」を語りかけようと「實踐」しているわけである。だが、ここにはそれだけではすまずこのできない事柄がある。

### 3. 2. 希望のない人々

カブートは、私たちは「来たるべきもの」としての未来に対して構造的に曝されているというだけでなく、そこに「応答=責任 (responsible)」

がなければならないと考える<sup>(37)</sup>。なぜなら、単に曝されているというだけなら、それは弱者に対して「いずれ状況が変わるから今変化を訴える必要はない」と諭すのと同じだからだとカブートは言う。この洞察自体は優れたものだろう。今問題にしたいのは、そう語るカブートによって持ち出されるのが「植物状態の人」だという点である。植物状態の人も「誰かが生命維持装置を外したり、停電になったりする」という仕方で「来たるべきもの」の到来に対して「反応的 (reactive)」でありえるが、しかしその動きは「応答 (response)」ではありえないというわけである<sup>(38)</sup>。だが、植物状態の人には「パッション」はないのか。患者のまばたきの「パチン」は「応答」ではなく「反応=反射」でしかないのか<sup>(39)</sup>。

「神詩学」の「メシアニズム」はどれほど最悪なことに直面しても〈私たちのそばにいてくれる誰かがいる〉という「未来への希望」として語られる (OR 190)。だが、自分以外に誰もいなかったという事実を私たちはいくらでも挙げることができる。希望を語り出せない者はどうなるのだろうか。植物状態の人、あるいは「希望」の持てない被占領下で空爆に怯え「反応」することしかできない者たちには「パッション」がない、つまり「救うに値しない」のか。

この「パッション」自体にも優劣がつけられ始める。カブートによれば、「テロリスト」にも確かに「パッション」はあるが、それは「不可能なものへのパッション」ではなく殉教による信仰の証明という認識的水準の確実性を要求するものである。それに対し、「神への愛」は「信仰が私たちを排水溝へと駆り立てることから護る」(OR 180)。ハマスは女性の殉教を認めていなかったそうだが<sup>(40)</sup>、そうすると「希望」もなく自爆していった女性たちの姿は「天国」にも「排水溝」にもなく、むろんこの世にもいない以上、もともと最初からいなかったかのようなのである<sup>(41)</sup>。

同様にカブートは、マルコム X の活動は確かに「パッション」から為されているとしても、それは冷酷な対抗暴力であって公平さに依拠した合理的認識の議論にすぎず、「愛敵」という「不可能なものへのパッション」に由来しているのでは

ないと断じる。他方でガンディーやキング牧師の非暴力は「より真正だが逆説的な力」であり、非暴力だからといって受動的なのではなく「勇気という大きな行為」が要求されたものだという(OR 135)。であるなら、次のように語るマルコムは「偽物で臆病」であるかのようである。これは「夢」などとても語れず「悪夢」<sup>(42)</sup>でしかない現実を生きてきた黒人としてごく普通の「反応」なのではないか。

私は正義を求める。もし白人が黒人に襲われ、そして法の力がその白人をそうした黒人から守ることが不可能だったり、不十分だったり、そうすることを渋るようなときには、その白人たちはそれらの黒人から自ら身を守るべきであり、必要とあらば武器をつかうこともあえてすべきだと思う。同様に、もし法が白人から黒人を守ることができなければ、黒人は自分の身を守るために、必要とあらば武器をもとるべきだと思う。<sup>(43)</sup>

そして、虐げられ続けてきたにもかかわらず「白人と黒人の誠実な友愛をはぐくむような社会の形成」<sup>(44)</sup>を求め、「誠実な白人は、まず白人に向かって非暴力を説いてほしい」<sup>(45)</sup>と語ったマルコムのそのごく普通の願いは、あたかも「希望」の名に値しないかのようである<sup>(46)</sup>。

### 結びにかえて

本稿の課題は、「アウシュヴィッツ以後」という神義論的問いを引き受けざるをえないポストモダンの宗教論をポストコロニアルという視座から捉え直すことであった。ただし、本稿の語りが「関西」という地に結びついたものである以上、本稿は「当事者」として振る舞うことができない。この反省から注目したのはイワンの〈神の抗議〉であった。確認しておきたいが、本稿が考えているのは被占領下の人たちにおける神義論ではなく、「当事者」ではありえない者がそれでもなお被占領下の苦しみにいかにして連帯し続けていけるかである。この作業のためにカプートの「ポストモダン神学」=「神詩学」を批判的に検討して

きたわけである。では、カプートは本稿に何をもたらしてくれたのだろうか。

カプートは「ポストモダン」という場所から出発して「二項対立」に疑義を呈し、「決定不可能性」の中で「神詩学」によって「神への愛」を語ろうとしていた。しかし、その「神への愛」が「宗教なき宗教」という一つのメシアニズムとして打ち出されることで新たな二項対立が呼び込まれ、「経験」の「決定不可能性」は形骸化していくことになった。確かに、「塩があるかないか」という「基準」はある一つの「神詩学」の内部では有効なものだろうが、「神詩学」が「実践」を強調すればするほど、「神詩学」自身がパフォーマンスにその「基準」を実践してしまう。そうするとその外部への通路はもはや完全に閉ざされてしまうだろう。本稿が問題視したのは、この二項対立が「西洋」による「非西洋」の抑圧として機能してしまう点である。

本稿第1章第1節を振り返ってもらいたいのだが、実はカプートによるポストモダンの特徴の理解から抜け落ちていたものがある。それは、「西洋」もまたある特定の歴史的な文脈を持った一つの特殊な地域だという認識である。それゆえにカプートの「神詩学」は、たとえ非西洋のポストコロニアル的な場面であっても、「勇気」や「希望」というものをいまだ西洋的な仕方では描いているように思われる。言い換えると、カプートの〈勇気をもって希望するやり方〉が捨象してしまうのは、いわば〈臆病なやり方〉、相手の強大な殺傷能力を合理的に認識してこちらの対抗暴力の形をその都度発明したり工夫していくような、たとえばメルカバ戦車に投石するようなやり方である<sup>(47)</sup>。カプートの「勇気=希望=西洋」の理論から漏れ落ちるのは、ということはつまり、西洋的占領による抑圧のため語ることができなくされているのは、空爆に「反応」することしかできない者たちの苦しみ、「希望」もなく自爆していった者たちの苦しみである。カプートのポストモダンの宗教論は「ポストコロニアル」な形象へと私たちを導いて行ったのであった。

だが、それだけなら何もカプートである必要はなかっただろう。本稿がカプートを扱ったのは、

カプートの「神詩学」には本稿の問いにとって決定的に重要な意味がそれでもやはりあるからである。それは、「神詩学」が要求するのは「真理を認識すること」ではなく「真理を行うこと」(22)であり、そしてそれは「神の意味を演じる／実践する」という仕方である、という点である。確かに、カプート自身の「神詩学」の語り方が「当事者」のものであることは、カプートがレヴィナスに言及しながら「私たちの視界からの神の退却はいつも正義に関わる問題である。神は私たちの目を神から隣人へと逸らす」(OR 202)と述べていることからわかる<sup>(48)</sup>。それゆえ、本稿が最後にやろうとしているのは、「神詩学」自身に自己脱構築させることによって、「神詩学」が引き始めた境界線を再度決定不可能にし、そうすることで「神詩学」が有すポテンシャルを引き出すことである。つまり、「神詩学」には、「当事者」ではないものが「当事者」へと連帯し続けていく「実践」を可能にさせるものを私たちに照らし出してくれるポテンシャルがあると思われるのである。

イワンに戻ろう。実は、イワンが決して認めないのは、正確に言えば神そのものではなく「神の創った世界」<sup>(49)</sup>である。「抗議」という形を取りながらそれでもそれが単なる「無神論」ではなく「神義論」としてありえるのは、神に対して抗議することそれ自体が、神が正しく行為してくれるかもしれないという「希望」をなおも前提にしているからではないだろうか。だからこそ西谷啓治はイワンに「信仰への不撓な切望」<sup>(50)</sup>を見て取ることができたのである。この点からするとイワンはカプートの「パッション」を——ということは、「苦しむ弱い神」の語り手たちの「パッション」を——共有していさえる。

だが、そのような「希望」を持ち続けることは、少なくともイワンの〈高貴さ〉を持たない平凡な者にはできない<sup>(51)</sup>。これが本稿の問いである。したがって、ここで私たちが立っているのは、「神なしに、神と共に」(ボンヘッファー)<sup>(52)</sup>とはもはや言えない場面に他ならない。この場所は端的に「神なしに」のみののだろうか。しかしたとえそうだとすると、それにもかかわらず、苦

しんだ人たちの苦しみ、苦しんでいる人たちの苦しみを忘れてしまわないために<sup>(53)</sup>、もう一度「ミラーゲーム」によってカプートの「不可能なものが可能になること」に対してデリダの「不可能なものが可能になること」——この「不可能なものが可能になること」は今度は〈デリダ的神詩学〉とも呼べるだろう——を打ち返し、「神」など「夢」だとは百も承知で、その「演じられる神」に対して「希望」なしに抗議すること<sup>(54)</sup>が、「関西」からのかろうじて残された実践なのではないか<sup>(55)</sup>。

私は希望していない。私の祈りは望みのない＝無駄な(hopeless)ものである、まったくもって、まったくもって望みなき＝無駄なものである。

——ジャック・デリダ<sup>(56)</sup>

## 注

- (1) 本稿は、日本宗教学会第80回学会大会(関西大学(オンライン)、2021年9月7日)パネル「宗教哲学研究から見た宗教概念批判の意義」(代表:下田和宣)での発表「ポストモダンの神義論」を大幅に加筆修正したものである。
- (2) Emmanuel Levinas, «La souffrance inutile», in *Entre nous*, Grasset, 1991, p. 116.
- (3) H・ヨナス『アウシュヴィッツ以後の神』(1994年)、J・モルトマン『十字架につけられた神』(1972年)。もちろん別の理解もありえる。とりわけユダヤ教において主流なのは、本多峰子によれば、「ホロコーストで死んだ人々の死をイスラエルの建国が贖った」という見方である(『ユダヤ教のホロコースト後の神義論』『聖書と神学』, 第30号, 2018年, 144頁)。イスラエルでレヴィナスがほとんど読まれていなかった状況は現在では変わってきているが、レヴィナスを引用するラビは今もほとんどいないようである(cf. Salmon Malka, *Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, Éditions Jean-Claude Lattès, 2002, chap. 10 et 11. サロモン・マルカ『評伝レヴィナス 生と痕跡』斉藤慶典・渡名喜庸哲・小手川正二郎訳, 慶應義塾大学出版会, 2016年, 第10章, 第11章参照)。
- (4) E. Levinas, *op. cit.*, p. 114.
- (5) 同じ論考には「サラエボからカンボジアまで」

- という表現も見られる (*ibid.*, p. 117)。
- (6) パレスチナに対するレヴィナスの態度については、根無一行「盲目的臆病さについて——レヴィナス、ヴェイユ、カミュ」『文明と哲学』、第12号、2020年参照。だが、「ポストコロニアル」という視座を設定するやいなや今度はそこから漏れ落ちるものがある。「アウシュヴィッツ以後」に関する主にキリスト教側からの応答の概覧としては、金子啓一「神と現代人 (2) ——アウシュヴィッツ・ヒロシマと現代神学」熊澤義宣・野呂芳男編『総説 現代神学』、日本基督教団出版局、1995年があるが、金子はパレスチナ問題への言及を忘れず (同書、340頁)、また日本という立場からは南京大虐殺や水俣病なども神義論的課題だとする (同書、347頁)。それらを可能な限りそれぞれの固有性のもとで考察していかなければならないだろう。
- (7) ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟』(上)、原卓也訳、新潮社、2004年、618頁。
- (8) 同書、617頁。
- (9) アウシュヴィッツの生き残りであるエリ・ヴィーゼルは「ヨブ記」の結末に「神への抗議」を読み取っているが (たとえば、「ヨブ、あるいは革命的沈黙」『伝説を生きるユダヤ人』松村剛訳、ヨルダン社、1985年、228-229頁)、そうした態度は現代の神義論においては「抗議の神義論」と呼ばれている。Cf. John K. Ross, “A Theodicy of Protest”, in Stephen T. Davis (ed.), *Encountering Evil*, Westminster John Knox Press, 2001. 「抗議の神義論」ステイーブン・T・デイヴィス編『神は悪の問題に答えられるか——神義論をめぐる五つの答え』本多峰子訳、教文館、2006年。また、「抗議の神義論」をレヴィナスやヴィーゼル、西谷啓治等に触れながら検討したものとして、伊原木大祐「悪の問題を再考する——現代哲学と反神義論」『宗教研究』、第83巻第2号、2009年参照。
- (10) 西谷啓治『ニヒリズム』(『西谷啓治著作集』第8巻)、創文社、1986年、240-241頁参照。
- (11) J. D. Caputo, “Atheism, A/theology, and the Post-modern Condition”, in Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, 2007, p. 267.
- (12) *Ibid.*, pp. 268-269.
- (13) J. D. Caputo, *On Religion*, Routledge, 2018 [2nd ed.], p. 1. 以後このテキストからの引用は引用箇所 (OR 頁数) と表記する。
- (14) アウグスティヌス『告白』(上) 服部英次郎訳、岩波書店、1976年、5頁。
- (15) アウグスティヌス『告白』(下) 服部英次郎訳、岩波書店、1976年、14頁。アウグスティヌス自身の言葉は「わたしがあなたを愛するとき、わたしは何を愛するのであるか」であり、その直後に二度繰り返される「わたしの神を愛するとき」という言い方がカプートの表現には用いられている。これはもともとデリダが『割礼告白』の中でこのように翻訳したものである (Jacques Derrida, «Circonfession», in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, p. 117)。
- (16) 「宗教」「神への愛」とは「一つの生活形式 (a form of life)」だとも言われる (OR 176, 178)。
- (17) J. Derrida, *Force de loi*, Galilée, 1994, p. 60.
- (18) *Ibid.*, p. 35.
- (19) J. D. Caputo, “The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology”, in *Journal Cultural and Religious Theory*, vol.11, no. 2, 2011, p. 38, note 14.
- (20) 「ジャック」は「ジョン (・D・カプート)」のニックネーム。
- (21) J. D. Caputo, “A Game of Jacks”, in Mark Dooley (ed.), *A Passion for the Impossible*, States University of New York Press, 2003, p. 35.
- (22) J. Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, 1996, p. 30.
- (23) *Ibid.*, p. 77.
- (24) *Ibid.*, p. 31.
- (25) M. Dooley, “The Becoming Possible of the Impossible: an Interview with Jacques Derrida”, in *A Passion for the Impossible*, op. cit., p. 31.
- (26) *Ibid.*, p. 29. なお、本稿註②参照。
- (27) *Ibid.*, p. 25. 傍点は引用者。
- (28) J. Derrida, «Circonfession», op. cit., p. 146.
- (29) J. D. Caputo, “A Game of Jacks”, op. cit., p. 42.
- (30) *Ibid.*
- (31) このような神理解はキリスト教の伝統的な二世界説だとするマーティン・ヘグルンドのような批判も当然ありえるだろうが (Martin Hägglund, *Radical Atheism*, Stanford University Press, 2008, p. 120. 『ラディカル無神論』吉松覚他訳、法政大学出版局、2017年、231-232頁参照)、カプートはそれは「完全な誤解」(J. D. Caputo, “The Return of Anti-Religion”, op. cit., p. 42) だとし、自分は神なら何でもできると考えているのではなく神という名のもとで「責任」を考えているのだと反論している (*ibid.*, p. 36)。ただし、その「責任」は、確か

に「直説法」の地平では実現していないが、しかし「命令法」の地平では実際に生起するという形で「可能」なものとして経験されうるとカプートは考える (*ibid.*, p. 60)。今問題にしているのは、その経験は「不可能なもの」としてではないという点である。

- (32) J. D. Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell*, Fordham University Press, 1997, p. 167. カプートは同時期の『ジャック・デリダの祈りと涙——宗教なき宗教』(*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*, Indiana University Press, 1997) では、『割礼告白』の中の、「自分は全く正しくも無神論者として通ってきた」としつつも「誰も理解しない私の宗教」(J. Derrida, «*Circonfession*», *op. cit.*, p. 146) を語りもするデリダの自伝的な記述に注目し、デリダのテキスト全体を実定宗教ではない「宗教なき宗教」という視点から解釈していく。デリダの「不可能なものが可能になること」という言葉は、カプートによるこのデリダ解釈を巡ってなされたインタビューの中で引き出されたものであり、カプートはこのデリダの言葉をもう一度自分の「宗教なき宗教」構想へと置き直した、というのが二人の対話の正確な順序なのだが、本稿のような形で論じたのは二人の違いを浮かび上がらせるためである。カプートによるデリダ自身の脱構築が「ミラーゲーム」としてなされるものである以上、カプートは再び自らを脱構築していかなければならないはずである。後論参照。

- (33) J. D. Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell*, *op. cit.*, p. 173. 傍点は引用者。

- (34) Cf. J. Derrida, *Pardonner: L'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012.

- (35) 本稿註(31)も参照。

- (36) 「パッション」のない者を「平凡な奴」とするカプートの表現はキェルケゴールが参照されている (*Kierkegaard's Works, VII, Philosophical Fragments / Johannes Climacus*, Howard and Edna Hong (trans.), Princeton University Press, 1985, p. 37. 『哲学的断片』杉山好訳, 中央公論社, 1966 年, 96 頁)。Cf. J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, *op. cit.*, p. 341, note 11. カプートは、「パッション」を失った「キリスト教世界」の「平凡」な人々をニーチェと同様に批判するキェルケゴールなら「神は死んだ」ことに賛同するだろうとし、いわば「大きな物語の失効」を語った二人をポストモダン

の先駆者と見なしている (cf. OR 53-60)。

- (37) J. D. Caputo, "The Return of Anti-Religion", *op. cit.*, p. 71.
- (38) *Ibid.*
- (39) 例えば、「看護ケア」という観点からそうした「患者の力」をすくい取ろうとするものとして、西村ユミ『語りかける身体——看護ケアの現象学』, ゆみる出版, 2001 年。
- (40) 岡真理「なぜ、彼女たちは自爆テロを選ぶのか」『婦人公論』, 第 87 巻第 11 号, 中央公論社, 2002 年, 73 頁。
- (41) 彼女たちの消え去り方が「もともと最初からいなかったかのよう」という事柄に関して、脇坂真弥『人間の生のありえなさ——〈私〉という偶然をめぐる哲学』, 青土社, 2021 年, 243 頁参照。
- (42) マルコム X「投票権か弾丸か」荒このみ編訳『アメリカの黒人演説集』, 岩波書店, 2008 年, 291 頁。Malcolm X, "The Ballot or The Bullet" [1964], in James Daley (ed.), *Great Speeches of African Americans*, Dover Publications, Inc., 2006, p. 117.
- (43) マルコム X『完訳 マルコム X 自伝』(下), 濱本武雄訳, 中央公論新社, 2002 年, 228 頁。Malcolm X with the assistance of Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, Ballantine books, 2015, p. 421.
- (44) 同書, 243 頁。 *Ibid.*, p. 431.
- (45) 同書, 246 頁。 *Ibid.*, p. 434.
- (46) ナチスによる大虐殺や KKK によるリンチを語るカプートは「弱者」の苦しみを等閑視しているわけではない。ロヒンギャについての言及もある (OR 114-115)。「勝者, 主流派, 自分たちの物語を公刊し宣伝できる権力を持った人々」によって粉砕された〈小さき者たち〉へと、確かにカプートのまなざしは注がれている (OR 71)。だが、常にそれらへと「無垢な者の苦しみ」という光の当て方がなされる (OR 188 etc.) ために、かえって「塩気のない者」の救済はありえないという論理を際立たせてしまうわけである。また、カプートは「不可能が可能になる経験」として「愛敵」を語っていた (OR 14)。しかしテキスト後半で明らかになるのだが、実はカプートがその時に思い描いているのは「卑劣でさえある者」ではなく「経験的な個人性の下に流れる生の深み」である (OR 168)。これでは「卑劣」な者それ自身を「愛」していることにはならないはずである。結局、個人を超えた生命一般というようなものを想定する発

想はカプートが退けたはずの「モダン」そのものではないのか。事実、カプートは「神への愛」を「真の宗教、真正な宗教性 (true religion, genuine religiousness)」(OR 178) と表現しさえする。「神への愛」としての「神詩学」は、自らが批判していた「カンバセーション・ストッパー」(OR 80) を自分自身で演じてしまっていないか。

- (47) これについては、根無「盲目的臆病さについて」, 前掲論文, 193 頁参照。
- (48) ここまで触れて来なかったが、「神の死=モダン」の「後」という場所から語り出されるカプートの「ポストモダン神学」は「苦しむ弱い神」を語る神学の系譜上にある。Cf. J. D. Caputo, "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event", in J. D. Caputo and Gianni Vattimo (Jeffrey W. Robbins (ed.)), *After the Death of God*, Columbia University Press, 2007, pp. 66-67.
- (49) ドストエフスキー, 前掲書, 592 頁。
- (50) 西谷, 前掲書, 242 頁。
- (51) こうした文脈における「平凡な者」については、氣多雅子『ニヒリズムの思索』, 創文社, 1999 年, 49-50 頁参照。
- (52) 「われわれと共にいる神とは、われわれを見ずける神なのだ (マルコ 15:34)。神という作業仮説なしにこの世で生きるようにさせる神こそ、われわれが絶えずその前に立っているところの神なのだ。神の前で、神と共に、われわれは神なしに生きる。[...] 神はこの世においては無力で弱い。そしてまさにそのようにして、ただそのようにしてのみ、彼はわれわれのもとにおり、またわれわれを助けるのである」。(『ボンヘッフアー獄中書簡集——「抵抗と信従」増補新版』村上伸訳, 新教出版社, 2006 年, 417 頁。Dietrich Bonhoeffer, *Werke 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Chr. Kaiser Verlag, 1998, S.533-534.)
- (53) 「忘れてしまう」ということについては、後藤正英「苦しむ神」の問題と宗教間対話の可能性」『宗教哲学研究』, 第 22 号, 2005 年, 79 頁参照。
- (54) これは「自己への嘘」とも言うべき態度なのだ

ろうか。「嘘」というものが意図的かつ相手を欺くものであるならば、「自己への嘘」はありえない。自分は自己の意図を知っているはずだからである。だが、そのような自己現前に対して異議申し立てを行う〈ポストモダンの「自己」理解〉においては、デリダが見て取るように、「自己欺瞞」でも「自己への嘘」でもないような「嘘」——あるいは別の名がふさわしいのかもしれない——の可能性があるのである (cf. J. Derrida, *Histoire du mensonge: Prolégomènes*, Galilée, 2012)。これについては稿を改めて論じたい。

- (55) 深澤英隆は、そもそもカプートと「パッション」を共有しない者には「実践」をことさら宗教的なものとして捉える必要性はないとするが (『啓蒙と霊性』, 岩波書店, 2006 年, 373 頁), 本稿が考えようとしているのは、パッションを共有していてもいなくても実践へと向かうわけではない者である。
- (56) J. D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, "Époque and Faith: An Interview with Jacques Derrida", in Y. Sherwood and K. Hart (ed.), *Derrida and Religion: Other Testaments*, Routledge, 2005, p. 31. なお、デリダは自分が「宗教」を論じる際のその言説が「西洋」からのものであることを強く意識しているが (cf. Derrida, *Foi et Savoir*, op. cit., p. 13 etc.), 1998 年にエルサレムのホロコースト記念館で行われたインタビューの中でも、デリダはアウシュヴィッツを範例化することを拒みつつ、イスラエル国の創設は同時にパレスチナ人への暴力だったと明確に述べている (Michal Ben-Naftali, "An Interview with Professor Jacques Derrida", Moche Ron (trans.), Shoah Resource Center, The International School Studies, 2000, p. 27.

#### 付記

本稿は、龍谷大学国際社会文化研究所の助成 (共同研究「宗教概念批判以降の宗教研究に基づく人間性の探究」(研究代表者: 古荘匡義)) による研究成果の一部である。

---

## A Postcolonial Theodicy : Protest without Hope

Kazuyuki Nemu

---

The Judeo-Christian current after Auschwitz in which God is portrayed as weak and suffering overlaps to an extent with postmodernism, which proclaimed the “end of grand narratives.” However, the exemplification of Auschwitz reveals a lack of postcolonial perspective. John D. Caputo’s post-modern “theopoetics” emphasizes “hope” based on “love of God” to such an extent that it abstracts the suffering of people in occupied territories who cannot speak of “hope.” Turning to God on account of their suffering, Ivan Karamazov would “continue to suffer a pain that is impossible to retaliate against along with unhealed indignation” (“theodicy of protest”). But a mediocre person, without the strength of Ivan, forgets such suffering. In this sense, “theopoetics,” which holds that the meaning of God is enacted, has great potential. This is because it gives meaning to our protest, without hope (Jacques Derrida), against an “enacted God.”